

ZADZIWIAJĄCE ZBLIŻENIA: PIERRE TEILHARD DE CHARDIN A MYŚL PRAWOSŁAWNA TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNA WG JERZEGO KLINGERA¹

У статті представлено оригінальне бачення автора християнських поглядів Тейяра де Шардена. Обґрунтовано різницю в оцінках філософських поглядів Т. де Шардена – від категорично критичних до позитивних. Досліджувану проблему розглянуто в статті з позицій аналізу еволюційного монізму, трактування Т. де Шарденом питань первородного гріха, доктрини спокутування, космічного тлумачення Христа та есхатологічного бачення християнських доктрин. Сформульовано висновок про взаємозв'язок творчого доробку вченого з візією християнського еволюціонізму, а також теоретичними розробками В. Соловйова та М. Бердяєва.

Wstęp. Pierre Teilhard de Chardin był nie tylko oryginalnym uczonym-przyrodnikiem i paleontologiem, ale też głębokim filozofem chrześcijańskim. Można go zaliczyć do szeregu najbardziej ciekawych autorów XX wieku. Jednak zarówno osoba Teilharda, jak też jego prace, do dziś są przedmiotem ostrych dyskusji. Francuski jezuita jest najbardziej znany jako chrześcijański ewolucjonista, ale nie na tym polega jego znaczenie jako myśliciela. Podobnie jak przed nim Włodzimierz Sołowiow, Teilhard dążył do wypracowania całościowego obrazu świata, obejmującego zarówno dyskurs nauk pozytywnych jak też chrześcijańską tradycję teologiczną. Jego mistyczne wizje znalazły swój wyraz w szeregu esejów jak *Liturgia Wszechświata* (*Hymne de l'Univers*) czy *Środowisko Boże*. Zawarte w tych dziełach koncepcje zostały swego czasu potępione przez Piusa XII, były też ostro krytykowane przez takich tomistów jak Jacques Maritain i Etienne Gilson. Teilhard miał jednak też wielu zwolenników, wśród których można wymienić kardynała Franza Königa czy kardynała Henri de Lubaca.

Jeśli chodzi o ocenę Teilharda przez autorów prawosławnych, to zdania na temat jego twórczości też są podzielone. Z jednej strony mamy tu do czynienia ze skrajnie krytyczną oceną, reprezentowaną na przykład przez Wasilia Zieńkowskiego, który w artykule *O трудах Тейяра де Шардена* określił myśl francuskiego jezuitę jako nową mitologię.² Z drugiej jednak strony, spotykamy się też z oceną bardzo pozytywną wydaną przez polskiego teologa prawosławnego Jerzego Klingera³, który uważał, iż poglądy Teilharda w sposób zadziwiający współbrzmiały z egzegezą patrystyczną i rosyjską myślą prawosławną.

W moim artykule spróbuję się przyjrzeć właśnie tej drugiej ocenie i argumentom stosowanym przez Klingera na jej poparcie. Chciałbym też, podążając w ślad za polskim teologiem, ukazać zadziwiające podobieństwa mistycznych intuicji Teilharda do obrazów metafizycznych tak bardzo charakterystycznych dla całej tradycji

¹ Artykuł jest identyczny z referatem wygłoszonym w trakcie międzynarodowej konferencji naukowej "Recepcja myśli rosyjskiej w Europie", Kraków, Akademia Ignatianum, 27-28 czerwca 2013.

² Зеньковский В., *О трудах Тейяра де Шардена*, [w:] *Основы христ. философии*, Париж, 1964, т. 2 (приложение II)

³ Jerzy Klinger urodził się w 1918 r. w Smoleńsku. Był jedynym synem Rosjanki Raisy Bakalińskiej i Polaka Witolda Klingera. Ojciec był profesorem filologii klasycznej na Uniwersytecie Kijowskim. Jerzy wychował się w rodzinie mieszanej, w atmosferze dwóch kultur i duchowości. W 1924 wraz z matką i ojcem on już mieszka w Poznaniu, gdzie kończy szkołę i dostaje się na Uniwersytet, równoległe na wydział polonistyki i filozofii. W latach studiów dał się poznać jako poeta i tłumacz poezji rosyjskiej, osobiście znał się z Tuwima i Staffem. Po wybuchu wojny przedostał się do Warszawy, gdzie ukrywał się jego ojciec, poszukiwany przez hitlerowców w ramach likwidacji naukowców polskich. W stolicy pracował jako sprzedawca żelaznych piecyków, udzielał się też, wraz z ojcem, jako nauczyciel łaciny i polskiego na tajnych kompletach. Wówczas Klinger brał też aktywny udział w życiu liturgicznym prawosławnej katedry pełniąc tam funkcję subdiakona. Tamtejszy metropolita Dionizy wprowadził Klingera do Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie. Po powstaniu warszawskim, w ślad za rodzicami, Klinger przedostał się do Krakowa, gdzie już po wojnie ukończył studia na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego u Władysława Tatarkiewicza. Znajomość z Romanem Ingardenem, zainteresowanie fenomenologią, której ten był wybitnym przedstawicielem, ale bardziej jeszcze estetyką Ingardena legły u podstaw ogłoszonej przez Klingera pracy *O strukturze dzieła poetyckiego*. Studiował też w prawosławnym Instytucie św. Sergiusza w Paryżu. W 1952 Klinger otrzymał święcenia kapłańskie, po czym pracował jako proboszcz w Kętrzynie i w Warszawie, od 1968 - w parafii prawosławnej w Poznaniu. Napisał szereg artykułów o filozofii rosyjskiej oraz przetłumaczył na język polski *Prawosławie* Paula Evdokimova, jako pierwszy przywiózł z Paryża książki ważnych myślicieli rosyjskich. W 1962 Klinger uzyskał stopień doktora na podstawie rozprawy *Eschatologiczny aspekt Eucharystii na tle genezy dwóch form konsekracyjnych w kanonie pierwszych wieków*. W 1966 otrzymał nominację na docenta i objął kierownictwo Katedry Prawosławnej Teologii Dogmatycznej i Moralnej. W 1972 uzyskał tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego. Klinger udzielał się też aktywnie w ruchu ekumenicznym. W 1975 roku, podczas pobytu na V Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w Nairobi zapadł na ciężkie przeziębienie. Zmarł rychło po powrocie do kraju w lutym 1976 roku.

Teilharda różni się od powyższych doktryn, jak że istotnych dla dyskursu filozofii rosyjskiej. Zarazem jednak intuicji tej jest znacznie bliżej do nich niż do odpowiedniego katolickiego paradygmatu, w którym podkreślano dualizm Boga i świata oraz akcentowano na zamkniętym charakterze Objawienia.

W podobnym do Teilharda kluczu wyraża się przytaczany przez Klingera teolog prawosławny Paul Evdokimov według którego "(...) aby zrozumieć biblijną antropologię, należy naprzód odsunąć wszelki klasyczny grecki dualizm duszy i ciała jako dwu walczących ze sobą substancji. (...) Duch, będący kategorią religijną, jest zasadą, która kwalifikuje, podkreśla, na wszystkim kładzie piętno innego bytu i wyraża się zarówno przez psychiczność, jak materialność, zabarwiając je swą obecnością".¹² Jak twierdzi polski teolog prawosławny, "(...) w ramach tego prawosławnego monizmu duchowe jest [wszystko] to, co wiąże się z przyszłością".¹³ Ilustracją swoistego monizmu ewolucyjnego obecnego w prawosławiu mogą też służyć słowa prawosławnego liturgisty Aleksandra Schmemanna, w myśl którego "(...) Kościół należy do nowego eonu, a więc do Królestwa Mesjasza, które w stosunku do tego świata jest Królestwem przyszłego wieku (...) Chrześcijanie żyją w tym świecie (...), a równocześnie ich życie jako nowego stworzenia ukryte jest z Chrystusem w Bogu i objawi się trwale w drugim przyjściu Chrystusa, gdy zakończy się dualizm tych dwóch eonów".¹⁴

A więc, zarówno Teilhard, jak też Evdokimov i Schmemann, zgodnie twierdzą, iż Świat i Kościół, podobnie jak materia i duch, nie są dwoma oddzielnymi od siebie substancjami, lecz reprezentują sobą dwa kolejne etapy procesu kosmicznego, którego całkowita jedność objawi się w Powtórny Przyjściu.

2. Grzech Pierworodny. Jako drugi punkt styczności dyskursu wschodniochrześcijańskiego z myślą Teilharda Klinger wymienia naukę o Grzechu Pierworodnym, zadziwiającą w obu przypadkach zbieżną.

W przedstawionym przez francuskiego uczonego obrazie ewolucji istotne miejsce zajmują pewne punkty przełomowe. Za takie Teilhard uważa wyłonienie świadomości refleksyjnej, Wcielenie Chrystusa oraz "planetyzację" ducha ludzkiego. W szeregu tym zabrakło momentu upadku. Według Klingera, wygnanie z Raju autor *Liturgii Wszechświata* postrzega bowiem jako "(...) immanentny skutek pierwotnego stanu materii jako czystej mnogości, zawsze zdolnej do dezintegracji przy nie dość silnym jeszcze zespoleniu przez ducha".¹⁵ W kontekście powyższego należy też rozumieć słowa Teilharda o tym, iż "(...) pierwotna słabość jest w rzeczywistości dla stworzenia zasadniczym warunkiem jego powstania z mnogości, którą ono, póki nie jest ostatecznie uduchowione, wciąż w sobie nosi jako tendencję do upadku wstecz, w rozproszeniu".¹⁶

Klinger zwraca uwagę, iż bardzo podobną koncepcję zaproponował Paweł Florenski, według którego grzech jest rozkładem osobowości, rodzajem duchowej "rozwiązłości" przeciwstawnej wobec tego, co w języku prawosławia jest określane jako *scalająca mądrość* (*Целомыслие*).¹⁷ W przeciwieństwie do Augustyna, Kościół wschodni pojmuje grzech jako defekt natury, nie zaś jako grzech osobisty każdego człowieka.¹⁸ Z kolei samo pojęcie natury, przede wszystkim stosunek natury do łaski Teilhard ujmuje, zdaniem Klingera, nie w duchu teologii katolickiej, lecz raczej na sposób prawosławny. Tak na Zachodzie łaskę pojmowano jako kategorię zewnętrzną wobec natury stworzonej. Prawosławny teolog Paul Evdokimov pisze, iż rozgraniczenie takie jeszcze bardziej podkreślono w Reformacji, gdy "(...) z łaski naturalnej scholastyków uczyniono zasadę antynaturalną".¹⁹ Natomiast w ujęciu Grzegorza z Nyssy, w człowieku pierwotnym jest obraz Boży, zaś człowiek "naturalny" jest do niego niejako dodany.²⁰

W sposób zadziwiająco podobny sam Teilhard twierdzi, że "(...) oddziaływanie, wnoszące we Wszechświat życie, ład i spójność, jest oddziaływaniem łaski. Teologowie, skrepowani aparaturą filozoficzną czynią z łaski coś infrasubstancjalnego, wbrew wszystkim doświadczeniom mistyków. (...) Łaska jest w nas czymś nie mniej głębokim, nie mniej substancjalnym niż człowieczeństwo. Wręcz przeciwnie, jest czymś głębszym, bardziej substancjalnym. Skoro jesteśmy ochrzczeni materią kosmiczną i wodą poświęconą, więcej jest w nas Chrystusa niż nas samych. Właśnie dzięki temu, że Chrystus w nas dominuje, możemy ufać, że kiedyś staniemy się w pełni sobą".²¹ Klinger zwraca uwagę na analogię z przytoczonymi wyżej autorami prawosławnymi nawet na poziomie

¹² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 123.

¹³ J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 346.

¹⁴ A. Schmemmann, *Wprowadzenie w liturgiczno-bogosłowie*, Paris 1961, s. 73.

¹⁵ J. Klinger, *dz. cyt.* s. 347.

¹⁶ P. Teilhard De Chardin, *Christologie et evolution*, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.* s. 347.

¹⁷ Taka podzielność grzechu w sposób szczególny uwidacznia się, zdaniem Florenskiego, w zestawieniu ze spoistością dobra. Tak Szatan wobec Chrystusa staje się "legionem" (Mk 5, 1-13). Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 174-185.

¹⁸ Ilustracją tego mogą służyć słowa francuskiego teologa Olivera Clémenta, który pisze, iż "(...) według Ojców greckich ludzie nie dziedziczą osobistej winy, lecz dzięki tajemniczej jedności ludzkiej natury dziedziczą stan tej natury podległy zepsuciu i śmierci". Por. O. Clément, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1965, s. 39, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 347.

¹⁹ P. Evdokimov, *dz. cyt.* s. 99, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.* s. 348.

²⁰ W podobny sposób, zgodny z duchem całej tradycji prawosławnej, wyraża się też Oliver Clément, który pisze, iż "(...) prawdziwą naturę rzeczy, jak to przeczuwają dzieci i poeci, a czego dowodzą święci, stanowią cuda". Por. O. Clément, *dz. cyt.*, s. 45, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 348.

²¹ P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, [w:] *Wybór pism*, Warszawa 1966, s. 32.

semantycznym. Zauważa on ponadto, iż według soteriologicznej intuicji prawosławia to właśnie grzech, raczej niż łaska, jest w człowieku czymś akcydentalnym.

Zdaniem Maksyma Wyznawcy cel ewolucji był nakreślony już od chwili powstania świata i miało nim być zjednoczenie w Chrystusie wszystkich oddzielonych od siebie sfer bytu.²² Podobny cel nakreśla też Teilhard, według którego "(...) rozwój tego, co nazwałem noosferą, nie tylko jest przedłużeniem przyrodzonej ewolucji biosfery, lecz nadto ma strukturę wyraźnie zbieżną, wyznaczającą u góry punkt dojrzałości".²³ Odkupienie jest w tej wizji rozumiane znacznie szerzej niż punkt, w którym objawia się ludzka wina, Chrystus kosmiczny odkupuje kosmos już od początku jego stworzenia. Teilhard, przyjmując jako grzech możliwość cofnięcia ku mnogości, zawartą w całej ewolucji, również pojęcie Odkupienia rozciągnął na jej całość.

W sposób analogiczny do francuskiego autora mówi o Wcieleniu i Odkupieniu Sergiusz Bułgakow, w myśl którego "(...) było by całkowitym błędem ograniczać moc i realność Wcielenia do jakiejś epoki historycznej albo jakiegoś wydarzenia. Przeciwnie, trzeba od razu stwierdzić, że Wcielenie Boga w świecie nie zna ani początku, ani końca, lecz jest najogólniejszą jego podstawą, jego *alfą i omegą*".²⁴ Podobnie jak to było dla Maksyma Wyznawcy i Teilharda, Odkupienie nie jest więc dla Bułgakowa jedynym celem Wcielenia, które by miało miejsce, nawet gdyby nie doszło do upadku.²⁵ Zdaniem Klingera, Bułgakow i Teilhard, postulując ontologiczną tożsamość Stworzenia i Odkupienia, rozpatrują zatem Grzech Pierworodny z zaskakująco podobnej perspektywy.

3. Doktryna odkupienia. Kolejnym punktem styczności myśli Teilharda z tradycją prawosławną jest według Klingera zbieżne rozumienie Odkupienia. Jego zdaniem, w obu przypadkach mamy do czynienia z *doktryną fizyczną*, istotą której jest wiara w możliwość przeobstwienia dotkniętej śmiercią natury. Takie rozumienie polski teolog przeciwstawia różnym odcieniom *doktryn moralnych* bardziej właściwym dla teologii katolickiej.

Sam Teilhard w podobnym kluczu stwierdza, iż "(...) istnieją dwie kategorie umysłów raz na zawsze zamknięte: *fizycyści* (którzy są mistykami) oraz *jurydycyści*. Dla pierwszych byt jest piękny o tyle, o ile jest organicznie spójny, wobec czego Chrystus jako jedyny istotny cel dążeń wszechświata oddziałuje nań fizycznie. Drugim, byt wydaje się niepokojący, jeśli tylko ukrywa w sobie coś szerszego i mniej określonego niż ludzkie stosunki społeczne. Dla nich Chrystus jest tylko władcą i właścicielem. Jurydycyści, wbrew wyznawanej przez nich teologii łaski, pojmują określenie Ciała mistyczne przez analogię do więzów rodzinnych lub związków przyjaźni, z tym tylko, że więź mistyczną uważają za nieco silniejszą. Dla fizycystów natomiast określenie to oznacza więź hiperfizyczną (...), która jest silniejsza, a zatem lepiej zachowuje odrębność jednostek, jakie spaja niż więź łącząca komórki żywego organizmu. Jedni nigdy nie rozumieją drugich. Wybieramy którąś z tych postaw nie ze względu na argumenty, lecz dlatego, że tak widzimy. Jeśli o mnie chodzi, dawno dokonałem wyboru, który jest nieodwołalny. Instynktownie staje po stronie fizycystów".²⁶

Według Klingera, powyższy wybór Teilharda jest zbieżny z postawą Kościoła Prawosławnego, przyjmującego doktrynę zbawienia jako *przeobstwienia* pochodzącą od św. Atanazego Aleksandryjskiego²⁷ i odrzucającego rozumienie zbawienia jako *zadośćuczynienia* wywodzące się od Anzelma z Canterbury²⁸. Polski teolog zwraca ponadto uwagę, iż "(...) to odrzucenie przez Wschód kategorii prawnych w doktrynie Odkupienia powoduje, że również w innych dziedzinach, jak eklezjologia czy eschatologia, Wschód będzie się niechętnie uciekał do prawych kategorii".²⁹ Zobaczmy więc teraz czy również w tych obszarach teologii można dostrzec analogii pomiędzy doktryną Teilharda a Prawosławiem.

4. Kosmiczne pojmowanie Chrystusa. A więc, kolejnym punktem doktryny Teilharda, w której Klinger dostrzega wyraźne oddźwięki tradycji Kościoła Wschodu, jest kosmiczne pojmowanie Chrystusa przez francuskiego filozofa. Tak Teilhard pisze: "Stwierdziliśmy już, iż Chrystus św. Pawła (i Chrystus mistyków) utożsamia się dla nas z ostatnim ogniem wszechświata (Omega), które przeczuwali filozofowie, toteż najwspanialszym i najniezbędniejszym atrybutem, jaki mu możemy przypisać, jest decydujący fizyczny wpływ na całą bez wyjątku rzeczywistość kosmiczną". (...) Właśnie jako Omega Chrystus jest osiągalny i – jeśli tak można się wyrazić – nieunikniony we wszystkich rzeczach".³⁰

Właśnie to fizykalistyczne rozumienie oddziaływania Chrystusa na Wszechświat, zdaniem Klingera, łączy myśl Teilharda z teologią i mistyką Prawosławia. Tak, według polskiego teologa, można mówić o pewnym rodzaju "fizyczności" mistyki prawosławnej, co ma swój wyraz w ikonie, liturgii oraz w budowie świątyni

²² W myśl Maksyma Wyznawcy (580-662) to już Adam miał połączyć w sobie wszystkie sfery bytu, ponieważ jednak upadł kierowany własną wolą, do czego mogło przecież nie dojść, jego dzieła dokonał Chrystus. Por. Максим Исповедник, *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия*, Перевод с греческого и примечания архимандрита Нектария, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2004.

²³ P. Teilhard de Chardin, *Zarys dialektyki ducha*, [w:] *Wybór pism*, s. 286.

²⁴ S. Bułgakow, *Christos w mirie* (nie wydane), cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 349.

²⁵ por. С. Булгаков., *Агнец Божий*, YMCA-Press, Paryż 1933

²⁶ P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, [w:] *Wybór pism*, s. 28-29, cyt. za: Klinger, *dz. cyt.*, s. 350.

²⁷ Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa [De Incarnatione Verbi]*, przeł. Michał Wojciechowski, Warszawa 1998.

²⁸ por. Anzelm z Canterbury, *Cur Deus Homo, ???*

²⁹ J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 351.

³⁰ P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, [w:] *Wybór pism*, s. 30, cyt. za Klinger, *dz. cyt.*, s. 351.

prawosławnej. W konstrukcji świątyni prawosławnej, sześcienniej budowli z półkulistą kopułą symbolizującej mikrokosmos, w umieszczaniu Chrystusa-Pantokratora w centralnej kopule Klinger widzi ową kosmiczność i dosięgalność Chrystusa-Omegi Teilharda.

Według francuskiego jezuitę "(...) na całym obszarze powszechnej mnogości od najniższych do najwyższych elementów, od czysto materialnych struktur przyrody aż po najkunsztowniejsze struktury myśli ludzkiej, od najniższego układu monad aż po najbardziej złożone zespoły – wszystko wiąże się u góry".³¹ Klinger zauważa, iż tak rozumiany Chrystus staje się "(...) prawdziwym kamieniem węgielnym, o którym mówią Ewangelie i św. Paweł, ale który należy rozumieć nie jako fundament leżący w ziemi, lecz jako wierzchołek piramidy, zwornik kopuły, szczyt będący w niebie, zachowujący jednak związek ze wszystkimi częściami budowli".³²

Oto dwa cytaty ilustrujące te paralele między wizją ontologiczną autora *Liturgii Wszechświata* a odczuwaniem właściwym dla świata Prawosławnego.

Tak Teilhard pisze: "Skoro nasz punkt Omega czyli Chrystus, znajduje się u górnego kresu świadomości spirytualizacji, jego powszechne oddziaływanie nie tylko nie dezintegruje, lecz konsoliduje, nie tylko nie niweczy zróżnicowania, lecz pogłębia je, nie tylko nie prowadzi dusz do jakiejś nieokreślonej, bierniej wspólnoty, lecz wręcz przeciwnie, każe im się nieustannie pięć wzwyż w wyraźnie określonym działaniu. (...) Od najbardziej elementarnych poruszeń atomu aż po najwzniolejszą kontemplację mistyczną, od najłżejszych podmuchów wiatru aż po najpotężniejsze nurty życia i myśli - wszelki ruch na ziemi powstaje pod wpływem Chrystusa, który wszystko ożywia nie zakłócając niczego".³³ Z kolei Paul Evdokimov, opisując świątynię prawosławną zauważa, iż "(...) wydłużone i smukłe figury ikon i fresków ilustrują dążenie ku górze. Wszystko, co indywidualne, znajduje swój rozkwit i równocześnie jest uporządkowane przez wspólnotę i katolickość".³⁴

Morfologiczne podobieństwo dwóch powyższych opisów jest zastanawiające. Evdokimov raczej nie czerpał z Teilharda. Zresztą w przypadku jego wypowiedzi mamy do czynienia z rodzajem estetycznego zachwyty. Wątpliwym też jest, aby wizją francuskiego jezuitę była owocem podobnej kontemplacji świątyni prawosławnej lub lektury autorów prawosławnych. W obu przypadkach chodzi raczej o dwie podobne do siebie wizje ontologiczne powstałe niezależnie jedna od drugiej, zainspirowane kontemplacją tej samej metafizycznej rzeczywistości. W podobnym kluczu zresztą, wyraża się sam Teilhard, gdy pisze, iż jego postawa rodzi się "(...) nie ze względu na argumenty", lecz dlatego, iż właśnie tak on "widzi".³⁵

5. Kosmiczne pojmowanie Eucharystii. Być może za owoc podobnej ontologicznej wizji Teilharda, tak bardzo podobnej to tej obecnej w tradycji prawosławnej, należy przyjmować też swoiste ujęcie Eucharystii, która ma dla niego moc kosmiczną i jest rzeczywistością kosmiczną. Francuski jezuita pisze: "(...) Musimy stwierdzić, że pierwsze, zaczątkowe Ciało Chrystusa mieści się w postaciach chleba i wina. Czy Chrystusowi może jednak wystarczyć to zaczątkowe ciało? Skoro bowiem jest [On] przede wszystkim Omegą, czyli powszechną formą Wszechświata, może osiągnąć (...) pełnię tylko wówczas, gdy dokona mistycznej asymilacji wszystkiego, co go otacza".³⁶

Według Teilharda "(...) Eucharystia oddziałuje w najwyższym stopniu na nasze ludzkie natury, jej siła musi z konieczności rozprzestrzeniać się, na zasadzie ciągłości, na mniej rozpalone warstwy, które nas podtrzymują [w istnieniu] (...). Nasze człowieczeństwo przetwarza świat materialny, (...) materię sakramentu stanowi całość świata, a czas trwania stworzonej rzeczywistości jest czasem potrzebnym do jej konsekracji".³⁷ I dalej: "(...) Wszelkie działanie w rzeczywistości stworzonej ma się bezpośrednio lub pośrednio przyczyniać do konsekracji Wszechświata".³⁸

Podsumowując rozważania Teilharda na temat Eucharystii, Klinger ujmując je w kilku тезach:

- Istnieje ścisły związek Eucharystii z kosmicznym działaniem Chrystusa – poprzez Eucharystię Chrystus niejako *włącza* w Siebie cały Wszechświat za pośrednictwem człowieka;
- W wąskim znaczeniu, Hostia - to postaci eucharystyczne, w szerszym – jest nią sam Chrystus, jeszcze w szerszym znaczeniu, Hostią jest cały Wszechświat;
- Cały czas trwania świata aż do paruzji jest tożsamy z czasem konsekracji;
- Wszystkie konsekracje są jedną Konsekracją.

Polski teolog zauważa przy tym, iż każdy z powyższych postulatów ma swój odpowiednik w teologicznej i mistycznej tradycji Prawosławia.³⁹ W podobnym duchu pisał na przykład Sergiusz Bułgakow, według którego "(...)

³¹ Tamże, s. 22, cyt. za J. Klingera, *dz. cyt.*, s. 353.

³² J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 352.

³³ P. Teilhard de Chardin, *dz. cyt.*, s. 33-34, cyt. za: J. Klingera, *dz. cyt.*, s. 352-353.

³⁴ P. Evdokimov, *dz. cyt.*, s. 241, cyt. za: J. Klingera, *dz. cyt.*, s. 353.

³⁵ P. Teilhard de Chardin, *dz. cyt.*, s. 29, cyt. za: J. Klingera, *dz. cyt.*, s. 353.

³⁶ P. Teilhard de Chardin, *dz. cyt.*, s. 39-40, cyt. za: J. Klingera, *dz. cyt.*, s. 354.

³⁷ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, s. 162-164, cyt. za: J. Klingera, *dz. cyt.*, s. 355.

³⁸ P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, s. 41, cyt. za: J. Klingera, *dz. cyt.*, s. 355.

³⁹ Można w tym miejscu odwołać się też do Hansa Ursa von Balthasara, który w swojej *Liturgii Kosmicznej* pisze: "(...) że kult sakramentalny Kościoła jest skutecznym symbolem liturgii transcendentnej, powszechnej, kosmicznej: (...) wszelka

drugie chwalebne przyjście będzie nie tylko pełnym objawieniem się Syna Bożego, ale i Ducha Świętego, powodującym totalne przemienienie świata, "pożar świata" [*lumen gloriae, visio beatifica*], ukazujący idee Boże zawarte w strukturze Wszechświata i będące źródłem jego piękna.⁴⁰ Klinger zauważa, iż w prawosławiu istnieje ścisła analogia pomiędzy "pożarem świata" jako dokonaniem eschatologicznym a przemianą eucharystyczną, w której chleb i wino jawią się w postaci ognia. On pisze: "(...) zjawisko przemiany eucharystycznej, które katolicka teologia średniowieczna ujmuje w kategoriach ontologicznych (*trans-substantiatio*), teologia prawosławna ujmuje w kategoriach eschatologicznych, wyrażając je w duchowej wizji ognia."⁴¹ W podobny też sposób w swojej *Mszy nad światem* przedstawia wizję Eucharystii Teilharda.⁴² W tym świetle postawę francuskiego jezuitę wobec Eucharystii można interpretować jako rodzaj zachodniej *transpozycji* odpowiedniej prawosławnej doktryny.

6. Perspektywa eklezjologiczna. Kolejnym punktem styczności myśli Teilharda i prawosławia jest swoiście rozumiana eklezjologia. Według Klingera, "(...) przy tak szerokim pojmowaniu Eucharystii, jako przemieniającego się w Ciało Chrystusa kosmosu, dla Teilharda właściwie znika perspektywa Kościoła instytucjonalnego w zlanie się z kosmosem". Podobną sytuację mamy w myśli prawosławnej, która "(...) nadaje temu zagadnieniu [eklezjologii] tak szerokie wymiary, że praktycznie biorąc, jak i w doktrynie Teilharda, Kościół utożsamia się [tu] z działaniem Chrystusa w kosmosie".⁴³ Według Klingera, podobny nurt eklezjologii kosmicznej był tradycją pierwotną Kościoła, w stosunku do której tradycja zawężająca Kościół do pojęcia instytucji ma charakter wtórny i regresyjny. Tak dla Maksyma Wyznawcy "świat jest kosmicznym Kościołem, którego nawą byłby świat zmysłowy, a chórem świat duchowy".⁴⁴

Zbliżoną myśl znajdujemy też u Bierdiajewa, w wizji którego "(...) w Kościele rośnie trawa i kwitną kwiaty: Kościół jest to uchrystusowany kosmos. Do kosmosu wszedł Chrystus, był ukrzyżowany i zmartwychwstał. I odtąd wszystko w kosmosie się zmieniło, odnowiło się. Cały kosmos przechodzi swoją drogę ukrzyżowania i zmartwychwstania. Uchrystusowany kosmos, w którym przezwycięża się chaos, staje się pięknem. Stąd i Kościół może być zdefiniowany jako piękno, prawdziwe egzystencjalne piękno. I wszelkie osiągnięcie piękna w świecie jest w głębokim sensie ukościelnieniem. Piękno jest celem życia światowego, jest przeobstąpieniem świata. Piękno zbawia świat (Dostojewski). Osiągnięcie piękna oznacza zbawienie świata".⁴⁵

7. Wizja eschatologiczna. Ostatnim z siedmiu tematów, który Klinger omawia przy okazji porównania myśli autora *Liturgii Wszechświata* z dyskursem prawosławnym jest Eschatologia.

W kontekście kwestii zbawienia Teilhard pisze: "(...) wśród wszystkich tajemnic, Boże, w które powinniśmy wierzyć nie ma na pewno ani jednej, która by z naszego ludzkiego punktu widzenia budziła większy sprzeciw niż tajemnica potępienia".⁴⁶ W innym jeszcze miejscu on twierdzi: "(...) przykazałeś mi, Boże, wierzyć w piekło. Lecz zabroniłeś mi mniemać, jakoby choć jeden człowiek został potępiony. (...) Przyjmując na mocy Twojego słowa piekło za strukturalny element wszechświata będę się modlił, będę rozmyślał dopóty, dopóki w tej straszliwej rzeczy nie ujrzę krzepiącego, a nawet uświęcającego uzupełnienia horyzontów. (...) Ogień piekielny i ogień z nieba nie są dwiema różnymi siłami, lecz przeciwstawnymi przejawami tej samej energii".⁴⁷

Powyższa postawa Teilharda okazuje się być bardzo zbliżona z tą proponowaną przez współczesną teologię prawosławną. Tak według Clementa "(...) Bóg może dawać tylko miłość. Lecz jeśli człowiek dobrowolnie na sądzie nie przyjmie Boskiej miłości (...), jeśli się zamknie w sobie samym, ta miłość go będzie palić. (...) Miłość działa na dwa sposoby: staje się cierpieniem dla potępionych, a radością dla zbawionych".⁴⁸

W obu przypadkach mamy do czynienia, jak to określa Klinger, z *doktryną warunkowego istnienia piekła*, w myśl której piekło istnieje jako pewnego rodzaju idea regulatywna, możliwość nadająca ontologicznej strukturze wszechświata głębię i powagę. Możliwość urzeczywistnienia takiego piekła zależy, zdaniem polskiego teologa prawosławnego, od "(...) natężenia nadziei, miłości i zbiorowego wysiłku Kościoła".⁴⁹ Właśnie dlatego, zarówno

gra liturgiczna jest reprezentacją eschatologicznego dramatu i prefiguracją przyszłości". Por. H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique*, Paris 1947, s. 247, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 356.

⁴⁰ Por. S. Bułgakow, *Nevesta Agnca*, Paris 1945, s. 432, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 356. Podobne intuicje, którymi jest prześiąknięta cała myśl prawosławna, znajdują też wyraz u Dostojewskiego w jego idei piękna zbawiającego świat.

⁴¹ Pomimo braku różnicy dogmatycznej na temat Eucharystii pomiędzy Prawosławnym a Katolickim Kościołami, istnieją między nimi różnice w odcieniach doktrynalnych wynikające z odrębnych postaw obu Kościołów, "(...) ponieważ zwłaszcza doktryna eucharystyczna Kościoła rzymskokatolickiego została wypracowana już po rozłamie, w okresie scholastycznym, doktryna zaś prawosławna – mniej wypracowana – opiera się o starsze doświadczenie Kościoła nie podzielonego. Generalnie, w tradycji katolickiej oddziaływanie Eucharystii rozumie się bardziej wąsko niż w prawosławiu. Por.: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 355.

⁴² Tamże.

⁴³ J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 358.

⁴⁴ Por. H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 250. Jak pisze Balthasar, "(...) dusza ucieka w kontemplację duchową natury – jak do Kościoła i jak do azyłu piękna, (...) człowiek jest tu prawdziwym kapłanem natury, ofiaruje on Bogu w swej duszy jak na ołtarzu i w miejscu swego ducha, które jest Miejscem Najświętszym, przenika w wielkie milczenie Boże. Tamże.

⁴⁵ N. Bierdiajew, *Filozofia swobodnego ducha*, Paris 1928, II, s. 250, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 358.

⁴⁶ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, s. 192, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 359.

⁴⁷ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, s. 195, cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 360.

⁴⁸ O. Clement, *Transfigurer le Temps*, Neuchatel 1959, s. 215., cyt. za: J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 369.

⁴⁹ J. Klinger, *dz. cyt.*, s. 361.

dla Teilharda jak też i dla Bierdiajewa, zbawienie nie jest kwestią indywidualną, ale raczej dziełem zbiorowym całej ludzkości.

W miejsce podsumowania. Na zakończenie warto dodać, iż przykłady zadziwiającej zgodności myśli Teilharda z centralną linią myśli prawosławnej przytaczane przez Klingera można by jeszcze mnożyć. Tak oczywistą jest zbieżność pomiędzy konceptem *L'Eternel Feminin* Teilharda⁵⁰ a Sofiologią Włodzimierza Sołowiowa. Ponadto wizję metafizyczną francuskiego jezuitę można by zinterpretować jako zachodnią transpozycję idei Bogoczłowieczeństwa jakże istotnej dla teologii i filozofii rosyjskiej.

Poza tym, doktrynę Teilharda można interpretować jako odpowiedź na postawiony problem sensu twórczości postawiony przez Bierdiajewa. Tak, w myśl francuskiego jezuitę, za każdym twórczym działaniem we Wszechświecie można dostrzec postać Chrystusa. U Bierdiajewa, odpowiednio - za religią Odkupienia rozpoczyna się religia twórczości, ponadto on też dostrzega w Chrystusie właściwej podstawy dla rozwoju ludzkiej osobowości. Zresztą, temat podobieństw myśli Teilharda i Bierdiajewa był podjęty na tej konferencji w jednym z poprzednich wystąpień.

Temat relacji myśli Teilharda de Chardin do tradycji teologicznej, zarówno katolickiej jak też prawosławnej, w sposób wzorcowy opracował parę lat temu Evgenij Strugovszczikov w wydanej pracy doktorskiej *Тейяр де Шарден и православное богословие*⁵¹. Wszystkich zainteresowanych zgłębieniem tematu odsyłam właśnie do tej książki.

LITERATURA

1. Зеньковский В. О трудах Тейяра де Шардена / В. Зеньковский // Основы христ. философии. – Париж, 1964. – Т. 2.
2. Klinger J. O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego / J. O. Klinger // O istocie prawosławia. – Warszawa 1983.
3. Мень А. О Тейяре де Шардене / А. Мень // Истоки религий, Приложения. – Москва 1991.
4. Струговщиков Е. свящ. Тейяр де Шарден и православное богословие. Дом надежды. – Москва 2004.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Zen'kovskii V. O trudakh [On the Works of Pierre Teilhard de Chardin] / V. Zen'kovskii // Osnovy khrist. filosofii [Bases of the Orthodox Philosophy]. – Paris, 1964. – Т. 2.
2. Klinger J. O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego / J. O. Klinger // O istocie prawosławia. – Warszawa 1983.
3. Men' A. O Teilhard de Chardin [About Teilhard de Chardin] / A. Men' // Istoki religii, Prilozheniia [Sources of Religion, Appendixes]. – Moskwa 1991.
4. Strugovshchikov E. monk. Teilhard de Chardin i pravoslavnoe bogoslovie. Dom nadezhdy [Teilhard de Chardin and Orthodox Theology. The House of Hope]. – Moskwa 2004.

Матеріал надійшов до редакції 08.08. 2013 р.

Туровский Роман. Удивительные сближения: Пьер Тейяр де Шарден и православная теологическо-философская мысль по Ежи Клингеру.

В статье представлено оригинальное виденье автором христианских взглядов Тейяра де Шардена. Обоснована разница в оценках философских взглядов Т. де Шардена – от категорически критичных до позитивных. Исследуемая проблема рассмотрена в статье с позиций анализа эволюционного монизма, трактовки Т. де Шарденом вопросов первородного греха, доктрины избавления, космической трактовки Христа и эсхатологического виденья христианских доктрин. Сформулирован вывод о взаимосвязи творческого наследия ученого с теорией христианского эволюционизма, а также теоретическими разработками В. Соловьева и Н. Бердяева.

Turovskii Roman. The Incredible Approach: Pierre Teilhard de Chardin and Orthodox Theologically Philosophical Thought by Jerzy Klinger.

The article presents the original author's vision of Orthodox views by Pierre Teilhard de Chardin. The difference is justified in the evaluations of philosophical thoughts by Teilhard de Chardin – from categorically critical to positive ones. The researched problem is viewed in the article from the positions of the evolutionary monism analysis, cosmic rendering of Christ and eschatological vision of Christian doctrines. The conclusion is formulated on the interrelation of the scientist's creative heritage with the theory of the christian evolutionism, and also theoretical elaborations by V. Soloviov and N. Berdiaev.

⁵⁰ P. Teilhard de Chardin, *L'Eternel Feminin*, [w:] *Ecrits du Temps de la guerre 1916-1919*, Paris 1965.

⁵¹ Струговщиков Е. свящ., *Тейяр де Шарден и православное богословие*, Дом надежды, Москва 2004